

大マールンキヤ経にみる「随眠」

梶 哲 也

本研究の焦点

本論文で考察する「随眠」(Skt.: anuśaya, Pāli: anusaya) は、仏教教義においては煩悩を指し示す語の1つであり、特に説一切有部(以下 有部)では九十八随眠に体系化され、その煩悩論の中心軸として扱われる。

この「随眠」は有部煩悩論の軸として固定された後にも語の意味内容、煩悩法や他の煩悩の異名との関係性等、種々の議論がなされていたことが、数多くの研究によって考察され明らかになっている。しかし、なぜ種々の議論を引き起こすことになるこの語を、有部が数ある煩悩の同義語の中から選択し煩悩論の軸としたのか、という課題はいまだ解決されていない⁽¹⁾。諸々の先行研究の間にも見解の相違が残っており、まずは、それらの考察を振り返りながら、經典及び煩悩論における「随眠」という語自体の持つ課題の焦点を絞ることにする。

まず辞書における「随眠」の語義を Critical Pāli Dictionary に確認すれば、「(latent) disposition, propensity to certain views」つまり、「(潜在的な)傾向、特定の視点への性向」である。また有部における「随眠」に関する研究の基調となっているものは水野[1932]⁽²⁾であろう。ここでは、この語の持つ課題の1つが示される。つまり、「言語上から言えば、「随い眠る」「随い横たわる」で何かに随って眠伏せるものの謂」であり、また「吾人の中に相續に随って眠伏せる**煩悩の潜勢力**である」はずの随眠が、有部の体系内では「他の諸煩悩と同様に**現行のものであり、表面心と相応すべきもの**」とされるという点である。これは「随眠」には言語として持つ意義と有部体系内の定義との間で隔たりがあることを示しており、水野氏が指摘するように「随眠に関する定義・意義の不明確の故に、古来随眠に関して諸派の間に異論が生じた」のである。この考察は櫻部[1955]による「**潜在的**

な悪への傾向」という随眠理解につながり、佐々木 [1975]⁽³⁾ や池田 [1980] 等に引き継がれる。

これに対して加藤純章 [1990] は「原始經典では anuśaya を「潜在的な悪への傾向」とする理解と「対象に執着する気持」とする理解の二つがすでに存在していたとかがえてよいのではなかろうか」と提起する。さらに加藤宏道 [1982] を踏まえた上で、加藤純章 [1990] は有部における随眠の名義に関する4種の解釈において注意されるべきこととして「有部が anuśaya といえばすぐに思い出せるはずの「潜在的な悪への傾向」を、その名義の中に意識的に数え上げなかった」と指摘し、「有部は潜在心に通ずる anuśaya の解釈を好まなかった」とみる。さらにこの4種の解釈中の「随縛」に注目し、この名義が「「随眠は我々の身心にくっついて離れない」という意味になるから、(中略)先に随眠に対する第二の理解として「対象に執着する気持ち」と推定したが、(中略)「**身心にくっついて離れないもの**」とすべきかもしれない」と考察する。これは、三世実有説を採用する有部においては過去の煩惱法もまた実有であるから、凡夫の「悪への傾向」というような煩惱の潜在性に関する概念が有部煩惱論の軸としての「随眠」には必要なかったはずである、という氏の考えに基づいた見解である。

また三友 [1975] では「阿含經典ではすでに随眠が煩惱の異名として使われているため、その意味ははっきりしないが多分**智慧の働きがその作用をなさず、眠るということにその語義**があり、次第に anuśaya は初期の眠るという意味から飛躍して、微細なるものと限定せられ (中略) 他の微細でない煩惱に対し、中心的な役割を持ち出し、他の煩惱を派生的なものとして、随眠に統合しようとしていることがうかがわれるのである」と考察している。

以上のように、有部の「随眠」に関する本来的な語義解釈について、先

行研究では3通りに提起されている。特にこの加藤純章[1990]の「身心にくっついて離れないもの」と三友[1975]の「智慧の働きがその作用をなさず、眠る」⁽⁴⁾という理解は、阿含經典中には確かめられていない。したがって、「随眠」に関するこれらの語義解釈が阿含經典に遡ることができるか、また先行研究によって3通りに示される有部における体系化以前の「随眠」理解をどう考えるべきかということが、課題として残されている。本論文ではここに焦点を合わせて検討をする。

研究の方法および対象

まず、上記で設定した本論文の課題に対してどのような研究方法を採るべきかを検討する。本論文では有部による体系化以前の「随眠」に関する語義理解について検討するが、今回は1つの阿含經典に対する有部と南方上座部の解釈比較という方法を採ることにする。先の水野[1932]が「南方上座部では、最後の綱要書に至るまで、ついに煩惱論は少しも発達せずに終わっている」と指摘するように、南方上座部の煩惱に関する解釈は、論書の成立が時代を下ったものであっても、煩惱論として体系化される以前の本来的な「随眠」理解が残されていると考えられる。したがって、これを確かめた上でその同じ經典に対する有部の「随眠」解釈を比較することにより、本研究の課題を確かめることができる。

対象とする阿含經典は「大マールンキヤ経」(*Mahāmālunkyaśutta*, PTS MN. vol. I, pp. 432 - 437、中阿含『五下分結經』(T26 778c10 - 789b13)相当⁽⁵⁾を選択する。この經典は『婆沙論』、『俱舍論』、『順正理論』において引用され、經典に基づく「随眠」理解が述べられることから、有部における解釈が明確である。したがって、この經典を南方上座部・ブッダゴーサの註釈と並べて検討し、考察する。

大マールンキヤ経における「随眠」

大マールンキヤ経には、先述のように南方上座部と有部とのどちらにおいても註釈されているという特徴があり、経典の内容も「随眠」理解に適している。この経は、「五下分結」に関する弟子マールンキヤプッタの理解が不十分であることを世尊が「随眠」という表現によって指摘するというあらすじを軸とする教説であり、「随眠」という語の持つ意義が釈尊の言葉として示されているのである。

内容を見ていこう。まず、世尊によって問われ、その後に過失を指摘されることになるマールンキヤプッタの「五下分結」理解は以下である。

「世尊よ。私は有身見を世尊によって示された下分結として保持しています。(中略：以下同様に疑・戒禁取・欲貪・瞋恚が述べられる。) 世尊よ。私はそのように世尊によって示された五下分結を保持しています。⁽⁶⁾」

マールンキヤプッタのこの回答は、「五下分結」という煩惱群に含まれる煩惱の種類に関してはまったく問題ない。しかし、世尊によって次のように過失が指摘される。

「マールンキヤプッタよ。あなたは私によってそのように示された五下分結が誰の〔もの〕であると保持しているのか。実にマールンキヤプッタよ、異教の遊行者たちはこの幼児を比喻とする非難によって咎める。というのも、マールンキヤプッタよ。幼くいたいけな仰向けに寝ている子供には「身体がある」というような思いが生じないから

である。では何故に、この者に有身見が生じるのだろうか。他ならぬ「anuseti」という理由からこの有身見随眠 (sakkāyadiṭṭhāusaya) が⁽⁷⁾ある。」

この部分に関する MN. *aṭṭhakathā* の註釈は以下のである。

「anuseti」とは、断ぜられていない (appahinātā) から「anuseti」なのである。「anuseti」しているものが結 (saṃyojana) と名付けられるのである。そして、ここで世尊によって結について問われ、また長老 (マールンキヤブッタ) によって結のみが答えられる。そのようであって更に彼の説に対して世尊によって過失が指摘された。それはなぜかといえば、長老が、そのような主張を持っている者だからである。というのも、彼のこの主張は、「活動する (samudācāra) 時 (刹那) のみにおいて、諸々の煩惱によって束縛された者 (samyutta) と名付けられ、〔活動しない〕 別の時には束縛されない者 (asamyutta) 〔と名付けられる〕」というものだからである。それ故、これに関して世尊による過失が指摘される。⁽⁸⁾

まず、この「五下分」 (pañcorambhāgiya: 5つの下位の部分) で括られる煩惱群は、他の阿含經典中においても「結」 (saṃyojana) としてのみ説かれる煩惱群である。しかし、ここではこの群に該当する同じ煩惱が世尊によって「随眠」 (anusaya) という表現によって言い換えられる。これには注意を払わなければならない。上記のように、同じ煩惱についてそれを「結」とも「随眠」とも言い換えが可能であるということは、有身見結と有身見随眠とが煩惱として全く別個のものを指すのではなく、また、この「五下分結」として括られる煩惱群が、「結」であるということによっ

て括られているのではないという2つのことを示している。したがって、経典の文脈や説者の意図に沿うならば「五下分随眠」と呼ぶことも可能性の上では考えられるが、実際にはそのような表現は阿含経典中に存在しない。これは「五下分結」として煩惱群の名称が固定されているという点が、逆にこの煩惱群と「結」としての経典の文脈や説者の意図との関連を意味し、「五下分結」単独で表れる際にも、その文脈や意図を限定していることを示すと考えられる⁽⁹⁾。

また、この「結」から「随眠」への言い換えの原因となる外教者達の非難は、阿含経典における「随眠」の特色を明確にする。世尊が説くように、マールンキヤプッタは煩惱法が「誰の〔もの〕であると保持しているのか」を理解していないために、外教者たちの非難を招く。それは、仰向けに寝ている幼児（「仰向けに」という限定からまだ寝返りもできない乳児のことを指すと考えられる⁽¹⁰⁾）には「自分の体」という概念すらないから有身見という煩惱を持たず、その点で仏陀と幼児は等しい存在なのかという非難である。もちろん、幼児であっても仏陀ではなく煩惱を持つ有漏の凡夫であるが、それをどのようなことから認められるのかといえば、煩惱が随眠として幼児に「anuseti」するからである。

以上の経典の内容と、MN. *aṭṭhakathā* が註釈する「煩惱が活動していない時にはその煩惱によって束縛されない」というマールンキヤプッタの煩惱理解の過失とを踏まえるならば、この「anuseti」は「煩惱として活動して (samudācāra) いないが未断 (appahinātā) である」ことを指し示し、言語上の意味そのままに「〔幼児に〕添い (anu-) 〔煩惱として活動せず〕寝する (√sī)」ということになると考えられる。

引き続き経典を確認する。上記のように生まれたばかりの幼児にさえも煩惱が「随眠」として「添い寝する」(anuseti) ことが世尊によって説かれた時、尊者アーナンダが世尊に「五下分結」を説くように求め、それに

対して世尊が答える。

「アーナンダよ。ここに〔教えを〕聞いていない者であり、凡夫であり、聖者を見ず、聖法に関して知らず、聖法に導かれず、諸々の善人を見ず、善人の法に関して知らず、善人の法に導かれていない者は、有身見によって纏わり付かれた心を伴って住し、有身見が到達した〔心を伴って住し〕、そして、生じた有身見からの出離を如実に知らない。彼の者のその強くなり除かれ⁽¹¹⁾ない有心見が下分結である。」

この箇所に対するブッダゴーサの註釈は以下である。

ここで、**有身見によって纏わり付かれた**とは、有身見によって掴まれ支配される〔という意味〕である。**有身見が到達すること**とは、有身見によって伴われる〔という意味〕である。**出離**とは、見からの出離と涅槃を名付け、それを如実に知らない。**除かれ⁽¹²⁾ない**とは、払いのけられない、除去されない〔という意味〕である。

これによって、「五下分結」に関してマールンキヤブッタがどのように回答すべきであったのかが明らかになる。単に「有身見が」「疑が」「戒禁取が」などと答えるだけでは不十分であり、「有身見によって纏わり付かれた心を伴って住し、有身見が到達した心を伴って住し、そして、生じた有身見からの出離（＝涅槃）を如実に知らない者にとつてのその強くなり**除かれ⁽¹²⁾ない**有心見が下分結である」と答えるべきであった。この「強くなり**除かれ⁽¹²⁾ない**」煩惱が「結」と呼ばれることから「活動せず弱いがともにある＝添い寝する」煩惱としての「随眠」の意義が対比される。

続いて、そのような者における煩惱の断がいかなるものかに関して世尊

によって説かれる。

「そして、アーナンダよ。〔教えを〕聞いている者であり（中略）善人の法に導かれている者は、有身見によって纏わり付かれた心を伴って住せず、（中略）そして、生じた有身見からの出離を如実に知る。彼の者のその有身見が、随眠とともに断じられる。⁽¹³⁾」

この「彼の者のその有身見が、随眠とともに断じられる。」（*tassa sā sakkāyadiṭṭhi sānusayā pahiyati.*）という箇所は、『俱舍論』などにおいても議論されることになるが、ブッダゴーサの註釈は以下である。

「随眠とともに断ぜられる」という語から、またここである者達は、「結と随眠とは別である」と言う。というのも、たとえば「おかずとともにご飯が」と言われた時に、おかずとは別にご飯があるからである。そのように、「随眠とともに」という語から、纏わり付かれた有身見とは別の随眠を伴ってあるべきだというのが彼らの主張である。

〔しかし〕、彼らは「頭ごと（頭とともに）覆って」など〔の表現〕によって斥けられるべきである。というのも、頭と人は別のものではない。あるいはまた、「もし、まさにその結がかの随眠であるならば、その場合、世尊による長老のための幼児を比喻とする非難は誤った指摘になる」と〔言う〕者がいるかもしれない。〔だがそれは〕誤った指摘ではない。何故か。そのような主張をもつ者であるから、というそれは〔すでに〕十分に述べられた。それ故、まさにその煩惱は〔凡夫が〕縛られるという点で「結」であり、断ぜられていないという点で「随眠」である、というこの意味につなげて、世尊によって「随眠とともに断じられる」とそのように説かれたと解釈するべきである。⁽¹⁴⁾

ここから、南方上座部においても「随眠とともに」(sānusayā)という語をどのように解釈すべきかについて議論されることが確認できる。ここに出てくる異説は、この「ともに断ぜられる随眠」を対象の煩惱とは別のものであると解釈する説である。「有身見が随眠とともに断ぜられる」という場合、その随眠を有身見とは別の煩惱であると考えるのである。しかし、この説は斥けられる。經典中で煩惱が「結」と呼ばれるのは凡夫が煩惱によって縛られる場面においてであり、また「随眠」と呼ばれるのは、その煩惱が活動せず添い寝しているが断ぜられていない場面においてだからである。そして、生じた煩惱からの出離＝涅槃を如実に知ったならば、その煩惱は「結」としても「随眠」としても断じられるのである。

さて、ここまで阿含經典の中でも特に「随眠」という語の持つ意義を明確に示す大マールンキヤ経と、南方上座部によるその解釈を確認した。ここで「随眠」に関して先行研究を踏まえて検討したい。

まず、加藤純章[1990]の提起する「身心にくっついて離れないもの」という随眠理解はここに見いだせるであろうか。大マールンキヤ経では「添い寝する(anuseti)＝活動していないが断じられていない」から「随眠」と呼ばれることが確認できる。筆者は、この「断じられていない(appahinātā)」というブッダゴーサの解釈と、この經典が幼児の凡夫性を「沿う(anu-)」という形で示している点から、「[未だ]身心から離れていない」⁽¹⁵⁾という意味を含んでいると考える。

三友[1975]の「智慧の働きがその作用をなさず、眠る」という随眠の語義の推定に関しては、この經典と註釈から、確かに「眠る($\sqrt{\text{si}}$)」という意味がそのまま「随眠」の語義を示すと考えられる。しかし、マールンキヤブッタの煩惱理解の過失からわかるように、この「眠」は「智慧の働きが作用をなさない」のではなく**煩惱が「活動していない」**ということであることに注意しなければならない。一方で、同論文の「有部の随眠論に対し、

anuśaya 本来のねむるという意味から、これを理解しようとした部派がある。即ち経量部 (Sautrāntika) 或いは譬喩師 (Dārṣṭāntika) がそれである。」という言及は、本論文の「随眠」に関する考察結果を踏まえれば重要な指摘であり、これを踏まえてさらに検討する必要がある。

では、水野 [1932] 等の「煩惱の潜在性」または「潜在的な悪への傾向」という随眠理解はこの経典に見られるだろうか。「潜在」とは表面には表れず内に潜んで存在することである。対してこの幼児の喩えで課題としていたことは、生まれたばかりで「身体がある」等の概念を持たない子供であっても、活動していない有身見をはじめとする種々の煩惱を持ち仏陀と区別されるということであった。この箇所における要点は、凡夫の「生得的な凡夫性」であり、その原因は生まれたばかりであっても「活動していない＝眠っている」煩惱を持つからである。筆者は、水野 [1932] 自身が述べる「随眠」の言語上の「「随い眠る」「随い横たわる」で何かに随って眠伏せるものの謂」つまり「活動していない＝眠っている」ということと、「表面に表れていない＝潜在する」という概念とは同一ではなく、本来的な「随眠」の語義理解において、内に潜んで外に表れないような「潜在性」が認められるとは考えにくい。

『婆沙論』に見られる大マールンキヤ経と「随眠」解釈

大マールンキヤ経とそれに対するブッダゴーサの註釈から、煩惱が「添い寝する＝活動していないが断ぜられてない」ことから「随眠」と呼ばれることを確認した。以降は、この経典が有部においてはどのように解釈されたのかを『婆沙論』の引用箇所から確認する。

『婆沙論』にはこの大マールンキヤ経を直接引用して見解を述べる箇所が2箇所ある。その1箇所は、なぜ随煩惱が下分結ではないのかを考察す

中での引用であり、ここではマールンキヤプッタがなぜ世尊に咎められるのかに関して『婆沙論』が註釈する。

問う。佛の説く所の如く、五順下分を彼（マールンキヤプッタ）は具に受持するに、寧ろ訶責せらるるや。

答う。所取の義を訶して所取の名を〔訶すに〕非ず。所解の義を訶して所解の名を〔訶すに〕非ず。所説の義を遮して其の名を遮せざるなり。

謂く、彼の具壽は煩惱を起こすを順下分と名づけるも起こさざるものは〔順下分に〕非ずと説く者なり。佛は煩惱にして若し未だ断ぜざる時を順下分と名づけ、必ずしも現起するものを〔順下分と名づける〕には非ずと説く。

復た次に、彼の説は煩惱にして要ず現行する時〔のもの〕を順下分と名づける。〔しかし〕佛の説は〔煩惱にして現行を〕成就するものも、また名づけて順下分結と為すことを得る。

復た次に、彼の説は煩惱にして要ず現在時〔のもの〕を順下分と名づける。〔しかし〕佛は三世〔の煩惱は〕皆、名づけて順下分結と為すことを得る。

復た次に、彼の説は煩惱にして要ず心を纏ずる時〔のもの〕を順下分と名づける。佛の説は若しは纏じ若しは随眠の位〔のもの〕が皆、名づけて順下分結と為すことを得る。「貪欲纏及び随眠にして正に善く断せざる時を順下分結と名づける」と説くが如し。乃至、疑結を広説することも、また爾り⁽¹⁶⁾。

まず、有部がマールンキヤプッタをどのような者として解釈していたのかを見る。有部は4通りにマールンキヤプッタの説を挙げ、ここから、煩

悩がはたらく時のみが順下分結であると考え、煩惱がはたらかない時には順下分結とは考えない者として、有部がマールンキヤプッタを見ていることが確認できる。有部もまたブッダゴーサと同じ視点に立ってこの經典を読んでいるのである。

次に、有部が下分結をどのようなものであると解釈したのかを確認する。ここで「現在時に限定せず三世全てにわたる煩惱が順下分結である」という解釈はブッダゴーサには見られず、これは、三世を厳密に解釈しようとする有部の姿勢につながる記述といえる。それ以外の解釈からは、「順下分結という煩惱群の括りに該当する煩惱は、それが心に纏い付き活動していても、逆に随眠の状態であっても、未断であれば順下分結である」という有部の煩惱理解が確認できる。ここには「若しは纏じ若しは随眠の位が皆」とあり、心に纏い付く煩惱の状態と「随眠」の状態とが対比的に述べられ、また未断であると限定されることから、有部が「随眠」に関して「活動していないが未断である＝添い寝する」から「随眠」なのであるというブッダゴーサの解釈と同様の捉え方を随眠理解の1つとして持っていたことが認められる。

『婆沙論』において大マールンキヤ経を引用するもう1箇所は以下である。ここは有部が随眠の随増（Skt. : anuśete, Pāli : anuseti⁽¹⁷⁾）を考察する箇所であり、過去と未来の随眠が随増するか否かという課題に絡めて大マールンキヤ経が引用される。

問う。過去と未来の随眠（anuśaya）は亦た随増する（anuśete）や否や。

答う。彼は、また随増す。若し彼の随眠は随増せずとせば、不染汚心が現在前する位には応に随眠が無かるべく、便ち経説に違える。〔経に〕説くが如し。「佛、結鬘母に告げて言う。「嬰孩・小兒が腹を仰〔向

け〕て臥してすら尚、欲の境の勝劣を了すること能わず。況んや復た能く欲貪を起こし心に纏わんや。然れども、〔その嬰孩は〕欲貪随眠に繫縛せらる。』』と。⁽¹⁸⁾

ここでは外教者による過失の指摘についての世尊の言葉が引用される。この問からわかるように、有部において現在の随眠は随増することを前提とし、それが過去と未来の随眠に対しても言えるのかということが課題となっている。⁽¹⁹⁾そして、過去・未来の随眠が随増しないと考えるならば、不染汚心を起こすその当初には随眠がないことになり、その時点では幼児が仏陀と等しくなるという過失になることから、これらの随眠も随増すると解釈される。この引用箇所から、過去・未来の随眠という視点は南方上座部には見られないものであるが、幼児の凡夫性と仏陀との区別から随眠の随増が説かれることは有部にも共通していることが認められる。⁽²⁰⁾

以上、『婆沙論』における大マールンキヤ経の引用箇所を確認し、有部がブッダゴーサと同じ視点に立ってこの經典を解釈していることを確認した。

結び

考察結果をまとめる。大マールンキヤ経に対するブッダゴーサおよび『婆沙論』の解釈を比較検討した結果、次のことが確認される。まず、ブッダゴーサと『婆沙論』はどちらも同じ視点に立ってこの經典を解釈している。つまり、煩惱がはたらいているか否かに関わらず、それが断じられていないという点において衆生の凡夫性が規定される、ということである。これは「自身の身体がある」というような概念をもたない幼児であっても、仏陀と区別される明確な凡夫性を備えているという世尊の指摘から導き出さ

れた解釈であった。そして、この仏陀と区別される明確な凡夫性という課題から、特に「煩惱としてはたらいっていないが未断である = 添い寝する (Skt.: anuśete, Pāli: anuseti)」煩惱が「随眠 (Skt.: anuśaya, Pāli: anusaya)」という語によって表されている、ということが有部における本来的な「随眠」理解であったと考えられる。

略号

MN. = Majjhima-Nikāya PTS = Pāli Text Society

SHT = *Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden* unter Mitarbeit von Walter Clawiter und Lore Holzmann; herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Ernst Waldschmidt. F. Steiner, Wiesbaden, 1965.

Skt. = Sanskrit

T = 『大正新脩大藏經』 大蔵出版 東京, 1924-1932.

『俱舍論』 = *Abhidharmakośa-bhāṣya of Vasubandhu*: Pralhad Pradhan (ed.) TSWs vol.8, Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, Patna, 1967.

『国訳』 = 『国訳一切経』 大東出版社 東京, 1928-1944

『順正理論』 = 『阿毘達磨順正理論』 T1562

『婆沙論』 = 『阿毘達磨大毘婆沙論』 T1545

参考文献

池田練太郎 (練成)

[1977] 「俱舍論随眠品の構造」 『印度学仏教学研究』 51 号

[1978] 「『俱舍論』における kleśa と upakleśa について」 『印度学仏教学研究』 53 号

[1979] 「『俱舍論』 随眠品における煩惱論の特質」 『仏教学』 7 号

[1980] 「〈百八煩惱〉説成立の意義」 『曹洞宗研究員研究紀要』 12 号

[1986] 「『俱舍論』における二種類の煩惱説」 『駒沢大学仏教学部研究紀要』 44 号
片山一良

[1999] 『中部 (マッジマニカーヤ) 中分五十経篇 I (パーリ仏典第 1 期) 3』 大蔵出版 東京

加藤純章

[1973] 「有漏・無漏の規定」 『印度学仏教学研究』 42 号

- [1990]「随眠」『仏教学』28号
加藤宏道
- [1982]「随眠のはたらき」『仏教学研究』38号
金敬姫
- [2011]「説一切有部における煩惱説」『印度学仏教学研究』125号
櫻部建
- [1955]「九十八随眠の成立について」『大谷学報』127号
佐々木現順
- [1975]『煩惱の研究』清水弘文堂 東京
武田和博
- [2000]「有部アビダルマにおける「随増」について」『印度哲学仏教学』第15号
タンソウチャイ
- [2000]「説一切有部における upakleśa・kleśa・paryavasthāna の関係」『仏教文化研究論集』5号
- [2001]「説一切有部における anuśaya・kleśa・paryavasthāna の関係」『インド哲学仏教学研究』8号
西村実則
- [1974]「kleśa と anuśaya」『印度学仏教学研究』45号
野口真戒
- [1987]「煩惱」と「随眠」の関係について『仏教学会報』13号
福田琢
- [2000]「『成実論』の随眠論」『アビダルマ仏教とインド思想』「加藤純章博士還暦記念論集」
本庄良文
- [2014]『俱舍論註ウパーイカーの研究 訳註篇 上／下』大蔵出版 東京
水野弘元
- [1932]「阿頼耶識思想の発生」『宗教研究』新第9巻6号
三友健容
- [1975]「anuśaya の語義とその解釈」『印度学仏教学研究』46号

注

- (1) 櫻部〔1955〕では、有部煩惱論の軸である七随眠と他の阿含經典における煩惱群とを比較し「欲貪乃至無明の七語の数え挙げ方は、他の諸説に比して、割に偏りなく整って居る。有部がこの教説を採り上げてその煩惱に関する論議の

中心においたのはそれに依るのであろう」と指摘する。一方で金 [2011] は有部の煩惱論と修道論との関係性を考察し、「有部が「七随眠」を導入し、断惑論の中心に据えるのは「七随眠」に見随眠と疑随眠が含まれることによるのである。さらに見随眠を「五見」に開くことによって、沙門果の獲得において定式化される見所断の三結と関連させるからであるということが確認される。」と考察し、櫻部 [1955] の解釈を批判する。しかし、金 [2011] も五下分結・五上分結に含まれ七随眠に含まれない煩惱法に関して有部がどのように解釈するのか、といった問題に触れておらず、課題を残している。

- (2) cf. pp. 140-144
- (3) cf. 「随眠の語義」 pp. 92-98
- (4) 先行研究としては他にも西村 [1974]、池田練太郎 [1977] [1978] [1979]、野口 [1987]、福田 [2000]、タン [2000] [2001] 等がある。これらは特に『婆沙論』以降の随眠と煩惱法や随眠と他の煩惱のシノニム（特に纏・随煩惱・結）間の関係性に関する議論に焦点をあてて考察したものである。
- (5) 厳密にはパーリと漢訳『五下分結經』は全同ではなく、5つの結の記述順などに差異がある。しかし、本庄 [2014] やトルファン出土のサンスクリット断片 (cf. SHT (V) 1279, (IX) 2155) を見るかぎり、本論文にこれを用いることに問題は無い。紙幅の関係から詳しい検証は割愛する。
- (6) *sakkāyadiṭṭhiṃ kho ahaṃ bhante bhagavatā orambhāgiyaṃ saṃyojanaṃ desitaṃ dhāremi.* (中略) *evaṃ kho ahaṃ bhante dhāremi bhagavatā desitāni pañcorambhāgiyāni saṃyojanāni.*
- (7) *kassa kho nāma tvaṃ māluṅkyaputta mayā evaṃ pañcorambhāgiyāni saṃyojanāni desitāni dhāresi. nanu māluṅkyaputta aññatitthiyā paribbājakā iminā taruṇūpamena upārambhena upārambhissanti. daharassa hi māluṅkyaputta kumārassa mandassa uttānaseyyakassa sakkāyotipi na hoti. kuto panassa uppajjissati sakkāyadiṭṭhi. anusetitvevassa sakkāyadiṭṭhānusaṃyo.*
以下同様に、寝ている子供には「諸々の法がある」「諸々の戒がある」「諸々の欲望の対象がある」「諸々の衆生がいる」という思いが生じないが、他ならぬ「anuseti」(Skt.: *anuṣete*) という理由から法に対して疑が、戒に対して戒禁取が、欲望の対象に対して欲貪が、衆生に対して瞋恚がある、と世尊によって説かれる。
- (8) *anuseti appahinātāya anuseti. anusayamāno saṃyojanaṃ nāma hoti. ettha ca bhagavatā saṃyojanaṃ pucchitaṃ, therenapi saṃyojanameva byākataṃ. evaṃ santepi tassa vāde bhagavatā doso āropito. so kasmāti ce? therassa*

tathāladhikattā. ayañhi tassa laddhi “samudācārakkhaṇeyeva kilesehi saṃyutto nāma hoti, itarasmim khaṇe asaṃyutto”ti.

tenassa bhagavatā doso āropito.

- (9) 筆者の管見による限り、パーリ經典における「結」は四沙門果と密接な関係を持つ文脈、意図から煩悩に添えられる表現であるようだ。本論文では触れないが、この後半部分は五下分結が断ぜられる不還の階位が詳細に説かれることになる。
- (10) 例えば MN. 130 ではこの「仰向けに寝ている幼児」を見ることが、自身も生まれを法とする者 (jāti-dhamma) であることに気がつくきっかけとして語られる。このようにこの語は生まれたばかりの子供を指すのである。
- (11) idhānanda assutavā puthujjano ariyānaṃ adassāvī
ariyadhammassa akovido ariyadhamme avinīto, sappurisānaṃ
adassāvī sappurisadhammassa akovido sappurisadhamme avinīto
sakkāyadīṭṭhipariyutṭhitena cetasā viharati,
sakkāyadīṭṭhiparetena, uppannāya ca sakkāyadīṭṭhiyā
nissaraṇaṃ yathābhūtaṃ nappajānāti. tassa sā sakkāyadīṭṭhi
thāmagatā appaṭivinitā orambhāgiyaṃ saṃyojanaṃ.
以下同様に疑・戒禁取・欲貪・瞋恚についても説かれる。
- (12) tattha sakkāyadīṭṭhipariyutṭhitenāti sakkāyadīṭṭhiyā gahitena
abhibhūtena. sakkāyadīṭṭhiparetenāti sakkāyadīṭṭhiyā
anugatena. nissaraṇanti dīṭṭhinissaraṇaṃ nāma nibbānaṃ,
taṃ yathābhūtaṃ nappajānāti. appaṭivinitāti avinoditā
anihaṭṭā.
- (13) sutavā ca kho ānanda ariyasāvako ariyānaṃ dassāvī
ariyadhammassa kovido ariyadhamme suvinīto, sappurisānaṃ
dassāvī sappurisadhammassa kovido sappurisadhamme
suvinīto, na sakkāyadīṭṭhipariyutṭhitena cetasā viharati, na
sakkāyadīṭṭhiparetena, uppannāya ca sakkāyadīṭṭhiyā
nissaraṇaṃ yathābhūtaṃ pajānāti. tassa sā sakkāyadīṭṭhi
sānusayā pahiyati.
以下同様に疑・戒禁取・欲貪・瞋恚についても説かれる。
- (14) “sānusayā pahiyati”ti vacanato panettha ekacce “aññaṃ
saṃyojanaṃ añño anusayo”ti vadanti. “yathā hi sabyañjanaṃ
bhatta”nti vutte bhattato aññaṃ byañjanaṃ hoti. evaṃ
“sānusayā”ti vacanato pariyutṭhānasakkāyadīṭṭhito aññena

anusayena bhavitabbanti tesam laddhi. te “sasīsam
 pārūpitvā”tiādihi paṭikkhipitabbā. na hi sīso aṇṇo puriso
 atthi. athāpi siyā — “yadi tadeva saṃyojanaṃ so anusayo,
 evaṃ sante bhagavatā therassa taruṇūpamo upārambho
 duāropito hoti”ti. na duāropito. kasmā? evaṃladdhikattāti
 vitthāritametaṃ. tasmā soyeva kilesa bandhanaṭṭhena
 saṃyojanaṃ, appahinaṭṭhena anusayoti, imamatthaṃ sandhāya
 bhagavatā “sānusayā pahīyati”ti evaṃ vuttanti veditabbaṃ.

- (15) ただし、この大マールンキヤ経のみからは「離れ難い」というような煩惱を断ずることの困難さまでは伺えない。

- (16) 『婆沙論』 T1545 253b12-23 旧訳は以下である。

『阿毘曇毘婆沙論』 T1546 197a18-29

彼の嬰孩小兒は色に於いて欲する心を識らず、乃至法を識らざるに、使有ること無しと言う可き耶。問いて曰く。佛の經に説くに、五下分結を彼は亦、是の如く受持するに何故に摩勒迦子を呵責するや。

答えて曰く。文を以っての故にあらず、義を解せざるを以っての故に其の義を責め、其の文を責めず。長老摩勒迦子は、是の如き説を作す。「煩惱が若し行ずれば是は下分結にして、煩惱が若し行ぜざれば下分結に非ざる」と。世尊は「使、若し不断なれば是れ下分結にして必ずしも行と不行とにあらず」と説く。復た次に摩勒迦子は「使が若し現前に行ずれば是れ五下分結」と説く。佛は「若し成就すれば則ち是れ三世に於いて在り、必ずしも現在にあらず」と説く。復た次に長老摩勒迦子は「使が心に於いて没溺することを是の結である」と説く。佛は「諸使が有ることを得るを是の結である」と説く。「若し不善にして知見し欲愛の起す所の処を断じてても使患無しとは名づけざる」と説くが如く、乃至、疑も説くこと亦た是の如し。

- (17) 「添い寝する」(anuśete) は玄奘訳では「随増」と訳される。しかし、実際にこの語における「増」という解釈が有部教義学上で確かめられるのは『俱舍論』以降と考えられている。(cf. 加藤純章 [1973]) 一方、武田 [2000] は『婆沙論』において1箇所「増」の解釈が見られると提起する。

- (18) 『婆沙論』 T1545 113a23-28 旧訳は以下である。

『阿毘曇毘婆沙論』 T1546 90b27-c4

問いて曰く。過去と未来の使 (anuśaya) は能く使用する (anuśete) や不や。

答えて曰く。能く使用する。若し使せざれば、無染心の現在前にして、応に是の使は無し。(中略) 復た説く者の有り。若し使せざれば、則ち佛の經に違える。經に説くが如し。「佛、摩勒子比丘に告ぐ。童子は欲の事を知らず。況

んや欲心を起こすや。然れども欲愛使の知らるるを為す。」と。

玄奘訳と旧訳では、玄奘訳に随眠とその作用の関係等が問として立てられるため、若干、構成が異なる。しかし、大マールンキヤ経の解釈に違いは見られない。

- (19) したがって、この問の設定は、過去と未来の随眠があることに關しては問題としていない。
- (20) 『国訳』毘曇部 7 (p. 427 註 20) では、この不染汚心時の凡夫性という課題が有部における三世実有の考察の出発点となっていると考える。

キーワード：煩惱 随眠 随増 説一切有部

(大谷大学大学院 博士後期課程仏教学専攻 梶哲也)

